IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ᶜAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Traducción, notas e índices de Maḥmūd ᶜAlī MAKKĪ y Federico CORRIENTE, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001, 402 pp.

LUIS MOLINA
CSIC-Granada

Antes de entrar a exponer los comentarios que nos ha sugerido la lectura de este texto, es preciso poner de relieve la importancia de la labor llevada a cabo por los traductores, puesto que, ocioso es decirlo, el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān es, con diferencia, la crónica más valiosa de las que disponemos para conocer el período omeya de al-Andalus. Traducirlo es, por tanto, prestar un inestimable servicio a toda la comunidad científica, incluidos los arabistas, aunque, al mismo tiempo, es realizar una labor difícil y poco valorada: es difícil porque una obra como el *Muqtabis* está muy lejos de ser una mera relación de acontecimientos históricos de corte clásico, pues, junto a la consabida sucesión de batallas, intrigas palaciegas, nombramientos oficiales, el traductor tiene que enfrentarse a numerosos y extensos fragmentos poéticos, a largas biografías de ulemas y cadíes repletas de cuestiones jurídico-religiosas, a historias en las que el protagonista es un músico o un astrólogo en el ejercicio de sus respectivas profesiones; si a esto añadimos que el *Muqtabis* no es otra cosa que una recopilación de textos anteriores, de muy diversos autores, nos encontramos con que a cada párrafo el traductor se topa con un estilo diferente, un léxico distinto, un contexto cambiante; dicho con otras palabras, el traductor debe dominar el lenguaje de los cronistas, el de los poetas, el de los tradicionistas, el de los biógrafos para llevar a término felizmente su labor, y eso es algo que no está al alcance de cualquiera pues, preciso es reconocerlo, ni el más profundo conocimiento de la lengua árabe garantiza por sí solo la correcta interpretación de un texto si no se domina el léxico especializado y si no se posee cierta familiaridad con textos de ese tipo. Una posible solución para esta tan humana limitación, que impide dominar todos los campos del saber, es la de la labor en equipo entre varios investigadores, que, con el concurso simultáneo de sus conocimientos, consiguen superar las inevitables lagunas individuales. Esto es precisamente lo que ha sucedido con la traducción que aquí comentamos: la colaboración entre dos insignes figuras del arabismo contemporáneo, como son los profesores Corriente y Makkī, ha dado como resultado, como era de esperar, un trabajo muy serio y fiable, al que muy pocas observaciones se pueden hacer, casi todas ellas de detalles menores y que en modo alguno empañan el magnífico trabajo que han puesto en manos de los lectores.

Al-Qanṭara XXIV, 1 (2003) 223-238

Pero no es únicamente la gran calidad de la traducción lo que nos interesa destacar. Hay otro aspecto que, en nuestra opinión, merece ser resaltado: el hecho de que dos arabistas tan eminentes se hayan embarcado en un trabajo de este tipo no sólo garantiza la calidad del resultado, también sirve para prestigiar notablemente una labor, la de la traducción, que con demasiada frecuencia es menospreciada o infravalorada por los propios arabistas. Y lo es porque en ciertos ambientes se la considera una actividad menor, muy poco por encima en la escala de méritos científicos de un artículo de divulgación; esta valoración, en el fondo, puede tener su parte de lógica si se acepta que, mientras que un trabajo publicado en una revista de divulgación está dirigido al lector no especialista, la traducción tiene como destinatario al no arabista, de modo que en ambos casos se trata de poner al alcance del profano lo que los entendidos ya conocen. Se trata de una visión muy simplista e injusta, en primer lugar porque no debemos considerar ningún demérito el hecho de poner al alcance de los no arabistas los documentos que en su versión original les están vedados por su desconocimiento del árabe —aunque sin caer en el extremo contrario, en la aceptación de lo que algunos de ellos piensan: que los arabistas deberían dedicarse únicamente a traducir, dejando para ellos la valoración y aprovechamiento de los datos—. Pero es que, además, también los arabistas se benefician de estos trabajos, dado que los problemas de diversa índole que plantea la comprensión de un texto medieval los encuentran resueltos —con mayor o menor acierto, esa es otra cuestión— en la traducción, que, de esta forma, deja de ser un mero vertido automático de un texto de un idioma a otro, para convertirse en una especie de propuesta de interpretación, en la que el traductor debe intervenir de forma patente y manifiesta para reflejar su opinión personal sobre el sentido de las palabras del autor original. Esto tiene una consecuencia obvia: por muy exacta, fiel y certera que sea la traducción de un texto, el lector debe desechar la ilusión de que tiene en sus manos el texto, lo que tiene es la interpretación que el traductor ha dado de él, que no es exactamente lo mismo.

El texto traducido en esta *Crónica de los emires Alḥakam I y ᶜAbdarraḥmān II* es un fragmento del tomo II del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, el inmediatamente anterior al que en su día publicó M. ᶜA. Makkī (Beirut, 1973), que abarcaba el final del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān II y el comienzo del de su hijo Muḥammad. El manuscrito de este fragmento fue descubierto en los años treinta por Lévi-Provençal, quien no llegó a editarlo, aunque sí extrajo abundante información de él para algunos de sus trabajos. A su muerte, el manuscrito desapareció misteriosamente hasta que, tras el fallecimiento de E. García Gómez, la biblioteca de este último pasó como legado a la Real Academia de la Historia, encontrándose entre sus volúmenes el perdido manuscrito. Pocos meses después, gracias al trabajo y a las gestiones de J. Vallvé, se publicaba una edición facsimilar del códice [*Muqtabis II. Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H./796-822 J. C.) y Abderra-*

mán II (206-232/822-847], Madrid, 1999; sobre las vicisitudes del manuscrito, v. M. Marín, «El «Halcón maltés» del arabismo español», *Al-Qanṭara* XX (1999), 543-549.

A primera vista, dos son los aspectos que resaltan en el trabajo de Corriente y Makkī: la ausencia total de cualquier tipo de «Introducción» que presente el texto que se traduce, informe sobre su autor o lo sitúe en su contexto histórico e historiográfico, y el sistema de transcripción elegido (cabría añadir un tercero: ¿por qué no se dan las equivalencias de las fechas?). El perjudicado principal es, en ambos casos, el lector no especialista, que deberá enfrentarse a una crónica según parece surgida de la nada, redactada en fecha indeterminada por un autor del que nada se dice. No hubiera estado de más una breve presentación de la obra y de su autor en la que, al menos, se remitiese a la relativamente abundante producción científica que en los últimos años se ha dedicado a estudiar la historiografía andalusí y, en concreto, a Ibn Ḥayyān y su *Muqtabis* (abandonada ya la poco plausible vocalización *Muqtabas* que ambos traductores utilizaron en sus respectivas ediciones de los tomos II-2 y V). En cuanto al sistema de transcripción utilizado, el fonémico, los traductores opinan en la n. 12 que es una norma «menos desorientadora para los no arabistas». Laudable preocupación por la suerte del lector no arabista, preocupación que, como acabamos de ver al referirnos a la ausencia de introducción y como tendremos ocasión de señalar más adelante, no se manifiesta en otros aspectos del trabajo. Pero, en cualquier caso, el lector no arabista es probable que prefiera encontrar los nombres de persona y los topónimos árabes con la misma o similar grafía con la que los puede hallar en todas las publicaciones referidas a la historia de al-Andalus, en lugar de enfrentarse a una transcripción fonémica, que, en el mejor de los casos, le permitiría intentar una correcta pronunciación, intento cuyos resultados habrán de ser inevitablemente frustrantes. Pero lo más discutible no es el sistema de transcripción en sí, con la utilización de signos como los de la *hamza* y el *ᶜayn*, que convierten la lectura de las palabras transcritas en una tarea molesta y sincopada; no, lo que, en nuestra opinión, más problemas plantea es la supresión de los «engorrosos guiones» que unen —o separan— el artículo, o cualquier otro afijo o prefijo, y la palabra a la que determinan. Esos engorrosos guiones son los que permiten al no arabista imaginar sin esfuerzo que en los títulos *Ta'rīj al-Andalus* y en *Kitāb al-Ta'rīj* hay una palabra en común, *ta'rīj*, algo que, si se emplea el sistema seguido por los traductores, exige al lector una atención y una perspicacia apreciablemente mayores (*Tārīḫ Alʔandalus* y *Kitāb attārīḫ*). Y no se puede pretender que una atención y una perspicacia tales acompañen siempre al lector; es fácil que la relajación y el descuido prevalezcan en cualquier momento y conduzcan al error por culpa de ese artículo indisolublemente soldado al nombre. De hecho esos errores ocurren y no sólo al lector: un personaje llamado indistintamente por las fuentes ᶜAbbās y al-ᶜAbbās se ve convertido en dos personajes distintos en el índice y nos encontramos con dos menciones diferentes

—y apartadas entre sí: téngase en cuenta que el articulo alfabetiza al formar parte solidaria del nombre— de lo que debería ser una única entrada. Ése es el caso de al-ᶜAbbās b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Malik al-Marwānī, que aparece indizado como ᶜAbbās en la página 327 y como Al-ᶜAbbās en la 334.

Al margen de algunos detalles de mayor o menor calado que inmediatamente comentaremos, la traducción es de una calidad sobresaliente, pues en ella se conjugan la precisión, la riqueza en el vocabulario y un sutil manejo de los distintos registros para reflejar la diversidad del material acopiado por Ibn Ḥayyān para edificar su crónica. El estilo es en ocasiones brillante, otras, oscuro, muchas veces oscuro por intentar ser brillante: a veces es difícil compatibilizar la fidelidad a la estructura del árabe y el recurso a un léxico castellano preciso y un tanto arcaizante con la claridad en el texto resultante. Por ello no habría estado de más renunciar en algún caso a la precisión a toda costa y al vocabulario rebuscado para evitar que la utilización de términos con significados hoy en desuso provoque situaciones chocantes, como encontrar codo con codo en la ceremonia de renuncia a sus derechos sucesorios del infante al-Mugīra a «magistrados, alfaquíes y primates» (p. 88) o como asistir a la degradación de un grupo de ilustres sabios que viajan a Oriente para ampliar sus conocimientos, que pasan a ser denominados simples «meritorios cordobeses» (p. 105). Pero a veces la oscura brillantez va más allá de casos casi anecdóticos como los reseñados y llega a dificultar al lector la comprensión de algunos pasajes para los que se debería haber intentado lograr un compromiso entre fidelidad y claridad. Por poner sólo un par de ejemplos, en la p. 62 hallamos: «Los combatieron ardorosamente al ver que flaqueaban, por ser atacados por todas direcciones, y también se esforzaron los enardecidos por su ataque en combate que estaban con al-Mugīrah b. Hišām en el enfrentamiento de la Puerta del Puente, atacándolos», que sería más comprensible con una redacción menos literal, como «también contribuyó a que se fortaleciera su vigor para cargar contra los sublevados el reagrupamiento de la tropa que estaba con al-Mugīra b. Hišām en el combate de la Puerta del Puente». Lo mismo ocurre con la frase (p. 75): «los educaron como a esclavos que alcanzaban en su mundo una supervivencia dentro de unos límites», que tal vez se entendería mejor si se tradujera: «y obtuvieron [los omeyas descendientes de al-Ḥakam] en este mundo una existencia placentera».

Apuntábamos antes que la traducción carece de cualquier presentación o introducción. No es totalmente exacto: un «Prólogo» inusualmente breve y comedido —para lo que es habitual en los últimos tiempos por estos lares— precede al texto de la versión castellana. Tan breve es que su autor, Federico Corriente, lo titula «A modo de prólogo», pero, a pesar de ello, en esas dos páginas hallamos aclaradas algunas cuestiones que nos permiten conocer las circunstancias de la traducción y, a la luz de ello, entender mejor algunas de las características que presenta este trabajo.

En efecto, entre otros aspectos menos relevantes, gracias a ese prólogo sabemos que:

— Aunque el libro va firmado por Maḥmūd ᶜAlī Makkī y Federico Corriente, la traducción es obra de este último, que ha incorporado a ella gran parte de las notas que M. ᶜA. Makkī tiene redactadas para su anunciada edición del texto.

— La traducción se basa en esa edición preparada por Makkī, aunque se ha cotejado con el facsímil del manuscrito.

— La labor se ha llevado a cabo con una urgencia «que tenía que suplir en pocos meses lo que no se había realizado en muchas décadas».

Tenemos, por tanto, un primer dato de interés: las notas, al menos muchas de ellas, están redactadas originalmente para ser incluidas en la edición árabe del texto, con la inevitable consecuencia de que, al elaborarlas, se estaba pensando en un lector que conoce el árabe. Obviamente es ése un conocimiento que no se debe exigir al lector de una traducción al castellano, que verá con impotencia cómo la mayoría de las referencias que aparecen en las notas son textos árabes, e incluso cuando dichos textos cuentan con traducción, ésta no es citada. No parece, desde luego, demostrarse mucho interés por el no arabista. Sorprende sobre todo que la voluminosa bibliografía que sobre onomástica y biografías se ha producido en los últimos años no haya sido aprovechada en lo más mínimo, a pesar de la innegable utilidad que hubiera tenido para ayudar a la identificación y caracterización de los individuos mencionados en la crónica; del mismo modo, al llegar a la vida y obra de los distintos poetas mencionados, causa cierta inquietud comprobar que los numerosos y brillantísimos artículos de Elías Terés son dejados de lado. Pero es que, además, el recurso a los abundantes estudios en castellano u otras lenguas occidentales no sólo hubiera sido de utilidad para el lector; también a los propios traductores les habría ayudado en muchas ocasiones para entender ciertos pasajes, corregir errores en la transmisión textual y rellenar lagunas. Así por ejemplo, la consulta del artículo de Terés (*And.*, 1960) hubiera dado como resultado que, al describir el «vuelo» de ᶜAbbās b. Firnās, en lugar de un erróneo «las aves se posan echando el peso sobre su trasero, cosa que descuidó» (p. 139), habrían podido seguir la versión que da Terés (*loc. cit.*p. 241), que traduce: «los pájaros, al posarse, se valen de su cola, y él no se había fabricado cola» (traducción confirmada, por otra parte, por la curiosa versión castellana de la historia que el mismo Terés dio a conocer en *And.,* 1964, 365-369). También habrían preferido, sin duda, la traducción que da Terés del verso de Mu'min b. Saᶜīd con el que acaba la historia de Ibn Firnās: «¡Quiso aventajar al grifo en su vuelo, y sólo llevaba en su cuerpo las plumas de un buitre viejo», que capta perfectamente la sátira de Mu'min frente al insulso «supera al ave fénix en su vuelo, al vestir su cuerpo con plumas de buitre» (p. 139) de la traducción que aquí se reseña.

Otro ejemplo de lo que estamos exponiendo lo encontramos en la historia de Hārūn b. Ḥabīb, el hermano de ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb acusado de blasfe-

mia, proceso que fue estudiado con detenimiento por Maribel Fierro en *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid, 1987). Aunque, en esta ocasión, sí se cita este trabajo (p. 281, n. 582), es únicamente para rebatir alguno de sus argumentos con una extensa nota en la que se muestran en desacuerdo con las interpretaciones que se han dado a dos términos que aparecen en el texto y que ellos proponen traducir por «estribos y arzones», en lugar de «sinagoga y hostias», como hace Fierro (p. 63). La argumentación que siguen para llegar a esa conclusión es tan rebuscada y compleja que hace difícil estar de acuerdo con ella, pero es que, además, poseemos datos que la invalidan completamente: la historia en cuestión fue analizada también por Jorge Aguadé en su «Introducción» a la edición del *Kitāb al-Ta'rīj* de Ibn Ḥabīb, donde traduce «la señal (de la Cruz) y la Eucaristía» (p. 35) y utiliza, entre otras fuentes, los *Ajbār al-fuqahā'* de Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī. En esta obra, que no pudo consultar Fierro para su estudio, encontramos una frase que, aunque no aclara con precisión el significado exacto de los dos términos, demuestra que las traducciones de Fierro y Aguadé están mucho más cerca de la realidad que la de «estribos y arzones». La frase en cuestión dice (p. 250 de la edición de Madrid, 1992): «el lugar es un lugar de infieles (*ᶜaŷam*), en el que, como bien sabe el emir, hay *šanā'ira* y *qarābīn*». El hecho de precisar que se trata de un país de infieles nos obliga a pensar ineludiblemente que las dos palabras misteriosas (no tanto, *qarābīn* es el plural de *qurbān*, «sacrificio» o, entre los cristianos, «eucaristía, hostia») se hallan dentro del campo semántico de la religión o de los ritos religiosos y no en la de la guarnicionería. Por terminar con este punto, debemos mencionar que, aunque en p. 282, n. 583, se afirme que «Ni Alḫušanī ni el cadí ᶜIyāḍ traen a colación la causa contra Hārūn b. Ḥabīb», en Fierro, *Heterodoxia*, 63 podemos encontrar que ᶜIyāḍ lo trae a colación en dos obras, *Madārik* y *Šifā'*, mientras que Ibn Ḥāriṯ no lo reproduce en *Quḍā*, pero sí en *Ajbār*, como acabamos de ver.

La segunda cuestión a destacar es la utilización de la edición preparada por Makkī como texto base para la traducción, edición que, en el momento de escribir estas páginas, está inédita. Esta circunstancia no tendría más trascendencia si se indicaran en nota las ocasiones en las que ha preferido una lectura distinta de la que ofrece el manuscrito. Como no es así casi nunca, en los casos en las que hallamos una discrepancia significativa entre el manuscrito y la traducción que se nos propone, desconocemos —en tanto no aparezca la edición del texto— si nos hallamos ante una enmienda, pertinente o no, del editor o ante un error de traducción. Ejemplo de ello son pasajes como los siguientes:

— p. 28: «desde las alturas de la ciudad». Entendemos que los traductores leen *min fuŷāŷ al-madīna* («desde los collados de la ciudad»), cuando en el manuscrito se lee claramente *m.n b.jāŷ al-madīna*, evidentemente incorrecto, pero que debe ser restituido en *man bi-jāriŷ al-madīna* («los que se hallaban en el exterior de la medina»), enmienda que sólo obliga a reponer una letra perdida, sin más cambios.

— p. 30: «la solidez de su puente». En la edición facsímil no es posible leer con claridad la palabra que se traduce por «puente» debido a un pliegue del papel que oculta las primeras letras; es lógico suponer que la edición lee *ŷisri-him*, pero lo cierto es que la palabra en cuestión es *ḥiŷri-him* («su muro»). Este dato nos lo ha proporcionado la Dra. María Crego, que ha consultado para su Tesis Doctoral el manuscrito que se conserva en la R.A.H.

— p. 86: «le llegó una noticia del enemigo por la que desistió». El manuscrito dice claramente *al-*^{c}*udwa* («la otra orilla del Estrecho»), pero los traductores deben de haber leído *al-*^{c}*adū* («el enemigo»).

— p. 127: entre el segundo y el tercer verso de la poesía «Ramos de ben», encontramos la frase «De él se transmite la siguiente endecha» (respetamos la traducción que dan a la misma frase que aparece reproducida otra vez al final de esta misma poesía). El copista añade a continuación: «Hay un error en este pasaje, porque los dos versos siguientes deben ir unidos a los dos primeros» (es decir, que la frase «de él se transmite...» está de más). Es, por tanto, correcta la supresión de dicha frase en la traducción, pero debería haberse señalado en nota.

— p. 133: en la nota 261 se señala que en el ms. aparece al-Fihrī, que debe ser corregido por al-Mahrī. Lo cierto es que en el ms. encontramos con claridad al-Mahrī.

Junto a estos casos hallamos otros en los que lo que se produce es una inconsistencia entre el texto de la traducción y la nota que lo complementa:

— p. 165: «falleció en época del emir Muḥammad, pocos años después del [2]55h, sin que me conste la fecha exacta para poder mencionarla», y se añade en nota: «Error obvio, pues Muḥammad murió en 273h., mientras que Ibrāhīm b. Sulaymān sí que debió morir poco después del 255h. o 265h.». En el manuscrito la fecha que aparece es la de [2]85, de forma que los traductores lo que han hecho es corregir en el texto la lectura del manuscrito, sustituyendo 285 por 255, pero redactan la nota como si hubieran conservado en el texto la fecha errónea. En cualquier caso, creemos que no es precisa ninguna modificación, porque hay que entender la apostilla de Ibn Ḥayyān: «no me parece correcta esa fecha, pero la recojo aquí de todas formas», de modo que es preciso mantener lo que dice el manuscrito, año 285, que es lo que consignó el autor aun a sabiendas de que estaba equivocada.

— p. 165: en la nota 345 leemos: «ms. sic, prob. por >*ʔǧlǧ*<, pero el *sic* de esa nota está remitiendo a un «San Acisclo» que, evidentemente, no es lo que figura en el ms. (donde encontramos *Šant Balŷ).*

El tercer aspecto a destacar es el de la «urgencia de una labor, que tenía que suplir en pocos meses lo que no se había realizado en muchas décadas», urgencia que, como reconoce el propio redactor del «Prólogo», «habrá necesariamente producido algún error, omisión o defecto de estilo» (p. 8). Ante esta afirmación la primera reacción es preguntarse el porqué de esa urgencia, ya que un retraso de unos meses no hubiera supuesto un gran perjuicio para la comunidad científica, que llevaba casi medio siglo esperando la reapari-

ción del manuscrito. Por otra parte, el esfuerzo realizado para finalizar con premura la traducción se tornó baldío cuando problemas indeterminados impidieron durante bastante tiempo la distribución del libro, hasta que venturosamente fueron superados y la obra pudo llegar a manos de sus lectores. Trágico destino el de este fragmento del *Muqtabis*, que conoció durante varios decenios el confinamiento de su manuscrito en recinto inaccesible al común de los mortales, más tarde el secuestro de unas fotocopias del mismo que se hallaron en Alejandría a manos de la personificación egipcia del perro del hortelano y, finalmente, la hibernación, por fortuna más breve, de su traducción. Esperemos que de ahora en adelante este texto pueda llevar una vida en libertad y exenta de sobresaltos.

Haya sido o no necesaria y conveniente la urgencia, lo cierto es que, como se reconocía en el «Prólogo», su influencia en el resultado final se deja sentir, bien es cierto que en menos ocasiones de las que cabría esperar y con una intensidad más liviana de lo que podría temerse. Hay un par de deslices de cierto calado, como inmediatamente comprobaremos, pero por lo general se trata siempre de las inevitables erratas, las inconsecuencias entre texto y notas antes aludidas, la omisión de alguna palabra o frase, la utilización de una nomenclatura no muy precisa (Francia, gallegos); en definitiva, las pequeñas máculas que no empañan la calidad del trabajo y que son consubstanciales a toda obra de esta envergadura. Sin embargo, como acabamos de adelantar, hay dos errores importantes que es necesario corregir:

— p. 131: «repudiadores de ᶜAlī b. Abī Ṭālib y de la mansedumbre que Dios había tenido con él». En esta frase hay cierto tono discordante. Es probable que un teólogo se sintiera perplejo ante la atribución a la divinidad de una cualidad como la mansedumbre, que esperaríamos más bien hallar aplicada a sus siervos o a alguna de sus criaturas no racionales —en unas especies como elogio, en otras como censura—. En efecto, como era de esperar hay un error en la traducción: incomprensiblemente, los traductores parecen haber leído *wa-hawān* (que sería más bien «desprecio, desdén» y no «mansedumbre») en lugar del obvio *riḍwān* (en realidad, en el ms. falta el punto de la *ḍād*), es decir, la fórmula salutatoria habitual que sigue a la mención del nombre de los primeros califas y de los compañeros del profeta.

— p. 164: «los Banū Hāšim, que los habían expulsado del Aljarafe». Es asombroso que los traductores hayan leído «Aljarafe» (*al-Šaraf*) donde el manuscrito consigna un claro y evidente «Oriente» (*al-Šarq*), que es de donde los hāšimíes, es decir, los ᶜabbāsíes, habían expulsado a los omeyas. Como se puede comprobar en el «Índice», no se han apercibido tampoco de que los Banū Hāšim («clan coreichita que expulsó a los omeyas del Aljarafe») son los ᶜabbāsíes, de forma que la mala lectura de una simple letra, *fā'* por *qāf*, hace surgir de la nada una rebelión en el Aljarafe y un clan sedicioso. Por una herradura se perdió un reino y por un punto diacrítico los omeyas han estado a punto de perder una comarca.

Ya al margen de los errores y descuidos motivados por la peculiar génesis de la traducción que acabamos de apuntar, hay otra serie de pasajes en los que creemos pertinente detenernos brevemente en un intento de aportar nuestras opiniones, que pueden aclarar algún punto oscuro, completar ciertas informaciones o proponer nuevas interpretaciones.

— p. 22: el «verso conocido» —según Ibn Ḥayyān— que los traductores no identifican es del poeta cristiano preislámico ᶜAdī b. Zayd (*Agānī*, II, 110), de una poesía que escribió desde la cárcel a su hermano. En efecto, según se señala en la nota, falta la primera sílaba del verso, cuya forma correcta es *fa-arḍu-ka*.

— p. 25, n. 30 y p. 137: Se vocaliza Muzayyan, apartándose del Muzayn que es la forma generalmente aceptada. Aunque la vocalización de este nombre es insegura, pues, según los distintos autores puede ser Muzayn, Muzayyan o incluso Mizyan (Ibn al-Aṯīr, *Usd al-gāba*, *s.v.* Zayd b. al-Muzayn) la más extendida es Muzayn (en el ms. de los *Ajbār* de Ibn Ḥāriṯ, por lo general correctamente vocalizado, aparece siempre como Muzayn), que, por otra parte, es la utilizada mayoritariamente entre los arabistas contemporáneos.

— p. 33: «según los clasificaba ᶜAmrūs en los aposentos que tenía»; la expresión *ᶜalà manāzili-him*, que los traductores entienden como «aposentos», en realidad se refiere al ordenamiento de los asistentes «atendiendo a su categoría».

— p. 34, n. 42: «Alude con medias palabras al verso de la *muᶜallaqah* de Zuhayr b. Abī Sulmà»; no vemos muy clara la relación entre dicho verso y la frase del *Muqtabis* (literalmente, «volaron hacia donde...»). Sin embargo, sí puede aludir a una anécdota protagonizada por el califa omeya Yazīd b. ᶜAbd al-Malik con sus esclavas Ḥabāba y Sallāma, recogida, entre otras muchas obras, en los *Agānī* (XXIII, 255), que concluye con la frase «vuela hacia donde no te devuelva Dios».

— p. 39: «para luego entrar también en territorio enemigo»; mala interpretación de lo que dice el ms.: «hasta que salió del territorio enemigo [ᶜAbd al-Malik b. Mugīṯ]».

— p. 44: «el pueblo de Córdoba reprobaba cierta exigencia del sultán, por la que lo censuraban y se desligaban de toda obligación con él, congregándose armados ante su portavoz, el zabazoque, y prohibiéndole la ejecución de lo que reprobaban, en pública manifestación, que resultaba muy temible, de lo que sentían y habían disimulado»; «exigencia» es *taḥāmul*, que es más bien «opresión, injusticia»; «portavoz», *mutaḥaddiṯ*, es «el que entendía en el asunto, aquel bajo cuya jurisdicción estaba», aunque suele regir *fī* o *ᶜalà*, no *li* como aquí; la frase habría que traducirla así (sin seguridad completa): «La mayoría del pueblo de Córdoba reprobó un asunto en el que se había producido una resolución injusta por parte de las autoridades, manifestando abiertamente su desaprobación y su desacatamiento, por lo que se dirigieron en tumulto y armados hacia el zabazoque, que era quien entendía

en el asunto, y le impidieron emitir sentencia en la cuestión que reprobaban. El no saber qué ocultas intenciones abrigaban aumentó el temor que provocaban, por lo que los visires se apresuraron ...». En cuanto a la interpretación del nombre del sedicioso como «lobillo», lo cierto es que en el ms. aparece claramente *d.y.y.l.*

— p. 48, n. 73: es divertida la hipótesis, muy poco plausible según los propios traductores, de que una errata del copista, que convierte un ibn Ḥassān en wḤassān (aunque más parece r.Ḥassān) sea en realidad una demostración de la importancia de la presencia bereber.

— p. 51: «y luego a Córdoba», pero en nota se señala que se trata de una errata y que tal vez haya que leer «Tortosa». En nuestra opinión, lo que ocurre es que el copista ha omitido «regresó», como se deduce de la siguiente frase «después de su regreso (mal traducido por «tras su partida»), lo hizo salir hacia Zaragoza».

— p. 55: «El príncipe ᶜAbdarraḥmān [...] era entonces gobernador de la Marca y moraba con su madre en Zaragoza». No nos parece probable que morase con su madre, más bien habría que entender que moraba en su capital (*umm*, por *umm al-madā'in* = metrópoli), Zaragoza.

— p. 63: «se respetó los lugares de los rebeldes para evitar graves consecuencias y por deseo de mantener la población». Esta última frase (ár. *ragba fī l-baqiyya*), aunque podría entenderse en el sentido en el que lo hacen los traductores, también podría significar «deseando alcanzar la recompensa que Dios otorga a quienes lo obedecen», entendiendo *baqiyya* por *baqiyyat Allāh* (*Corán*, XI, 86).

— p. 67: «mataran a todo el que pasase por su lado a quien no conocieran». Mejor sería «a los sospechosos», sentido recogido por Dozy. Como se verá inmediatamente, los porteros no dan muerte al hermano de Yaḥyà b. Yaḥyà por no conocerlo, sino justamente por lo contrario.

— p. 83: «que si a los lobos se confía reses, se apoderan de las que no devoran». Este verso —que alude al refrán árabe «quien deja el rebaño al cuidado del lobo, comete una iniquidad», noción, por otra parte, común a todas las culturas— no ha sido bien entendido por los traductores, puesto que lo que realmente quiere decir es: «si se deja a los lobos al cuidado del rebaño, de él obtienen con qué saciar su voraz apetito».

— p. 88: «que dieron su conformidad con sus juramentos». Estos *aymān* podrían ser, efectivamente, juramentos, pero en esta frase hay que traducirlos por «manos», pues la frase *ṣafqat al-aymān* (o, más frecuentemente, en singular, *al-yamīn* o *al-yad*) quiere decir «chocar las manos», como muestra de acuerdo entre las partes tanto para cerrar un trato comercial como para efectuar un juramento de fidelidad. Ese gesto de entrechocar las manos es parte fundamental del acto de la *bayᶜa*.

— p. 106: «Muḥammad b. Bašīr ha dejado de existir». La expresión *li-mā bi-hi* no significa «dejar de existir», sino algo así como «estar agonizante»; cfr. por ejemplo *Agānī*, XVIII, 273, donde el poeta Ibn Mufarrig su-

fre el ignominioso castigo de ser paseado por la ciudad tras habérsele administrado un potente laxante, tan eficaz que el poeta queda en lamentable estado después de haber sufrido sus intensos y repetidos efectos, ante lo cual los que lo paseaban le hacen llegar a quien había ordenado el castigo: «Está *li-mā bi-hi* y no estamos seguros de que no acabe muriéndose». Finalmente, Ibn Mufarrig sobrevive. A mayor abundamiento, en los pasajes en los que Ibn Ḥāriṯ (*Quḍāt Qurṭuba*) e Ibn al-Qūṭiyya refieren la misma historia, encontramos la expresión *fī l-siyāq* («agonizando»). En *Bayān*, II, 78: *wa-qāḍī-nā marīḍ* («nuestro cadí está enfermo»). Sin embargo, en *Madārik*, III, 339 se reproduce la versión de Ibn Ḥayyān (citando también a Ibn Ḥāriṯ, aunque el texto que le atribuyen Ibn Ḥayyān e ᶜIyāḍ es bastante distinto del que encontramos en *Quḍāt Qurṭuba*, que, a su vez, es idéntico al de Ibn al-Qūṭiyya —ambos se remontan a Ibn Waḍḍāḥ—). Curiosamente, mientras unos manuscritos de *Madārik* conservan el *li-mā bi-hi* del *Muqtabis*, otro (cuya lectura es la usada en la edición) parece no entender bien la frase y la sustituye por «ha muerto». La expresión se halla también en Ibn Ḥabīb, 143, *Imāma*, II, 59 e Ibn al-Kardabūs, 42.

— p. 109: «los molinos del Puente de la capital cordobesa, colocados frente a su Alcázar». El texto árabe dice exactamente: «los molinos del Puente, *ᶜ.ṣ.ra* de la gente de Córdoba, asentados (leemos *al-mu'aṯṯala*) junto a la puerta de su alcázar». *ᶜUṣra* significa «refugio», pero hay que tener en cuenta que de esa misma raíz deriva la palabra *maᶜṣara*, almazara, de forma que, o es una errata por *maᶜṣara*, o es una forma no documentada con ese sentido.

— p. 109: «sin que lo probase con testigos». Como se desprende de la continuación de la historia, la frase quiere decir «sin que le permitiese conocer quiénes habían sido los testigos»; pocas líneas más abajo nos encontramos con un ambiguo «sin informar del testimonio», que intenta traducir el *dūna an yuᶜḏar fī l-šuhūd*, que significa exactamente, según Dozy, «faire connaître à quelqu'un les noms de ceux qui témoignent contre lui».

— p. 110: «revolviendo él mismo con sus manos la mayor parte de su contenido». Ese «revolviendo» es *taqlīb*, que significa «hojear», «cotejar» e incluso «examinar cuidadosamente», sentidos todos ellos que cuadran mejor que el de «revolver».

— p. 110: «su examen del caso no tenía lugar mientras estaba escuchando pruebas». Ésa es la traducción exacta de lo que consigna el manuscrito, pero creemos que es preciso corregir su lectura de acuerdo con las versiones de este mismo texto que nos proporcionan Ibn Ḥāriṯ (que es la fuente citada por el *Muqtabis*) y el cadí ᶜIyāḍ (*Madārik*, III, 331) y sustituir el *ᶜinda* del manuscrito por *gayr*, con lo que la traducción quedaría «su sentencia se basaba únicamente en la audiencia de las pruebas».

— p. 110: «ni siquiera se le introducía». Está contando que el juez no se quedaba a solas con nadie ni en el tribunal ni en su casa, ni leía ningún escri-

to relacionado con el caso que le enviara alguien «ni acudía él a la casa de nadie».

— p. 110: «se hizo diez sellos para citar a la gente». Los *ṭawābi^{c}* no eran exactamente sellos, sino documentos con el sello del cadí para citar a los encausados, es decir, «citaciones».

— p. 110: «de *kunyah* Abussab^{c}». Habría que leer, con Ibn Ḥāriṯ e ^{c}Iyāḍ, Abū l-Yasa^{c}, nombre mucho más común que el de Abū l-Sab^{c}, *kunya* de un poco conocido compañero del Profeta (Ḍakwān b. ^{c}Abd Qays).

— p. 111: «la túnica amarilla con adornos de tinte en los extremos». Los «extremos» no son los de la túnica, sino los del cuerpo del cadí, es decir, sus «extremidades» o, para ser más exactos, sus manos y sus pies, que eran lo que llevaba maquillado con alheña.

— p. 111: «antimonio y mondadientes en el rostro». Por mucho que el cadí Ibn Bašīr tuviese unos gustos ciertamente estrafalarios y que las modas actuales hayan curtido nuestra sensibilidad de forma que difícilmente nos asombramos ante los más ridículos atuendos, adornos o peinados adoptados por los ejemplares inmaduros de la especie humana, nos resistimos a aceptar la posibilidad de que Ibn Bašīr completara su ya de por sí llamativo ornamento con unos mondadientes en el rostro. El *siwāk* es un árbol cuyas raíces se utilizan para la limpieza y blanqueado de los dientes, del mismo modo que el *kuḥl*, el antimonio, se utiliza para la higiene y el embellecimiento de los ojos. De acuerdo con esto, lo que significa la frase es «y en su rostro se apreciaba que llevaba los ojos pintados con antimonio y los dientes blanqueados con *siwāk*».

— p. 111: ««¿qué censuras, pues» Y me mencionó a éstos como modelo». El texto parece corrupto y es preferible la versión que da *Madārik*, III, 336: «¿Qué se le puede reprochar a quien tiene modelos como éstos?».

— p. 112: «el tratante ^{c}Ušar». No parece probable que lo que los traductores leen ^{c}Ušar sea el nombre del afeminado de Medina al que se alude. Éste se llamaba en realidad Nāqid o Nāfid, de *kunya* Abū Zayd, y su apodo no era al-Dallāl («el tratante») sino al-Dalāl (*EI,* supplément 3-4, p. 183, por E. Neubauer; la vocalización es proporcionada por el *Tāŷ al-^{c}arūs*), es decir, «coquetería, delicadeza, elegancia, zalamería», y era llamado así por «su aspecto, sus delicadas maneras, su elegancia, su dulce hablar, su hermoso rostro y sus gestos» (*Agānī*, IV, 267). Es más plausible que el *^{c}.š.r* que antecede al apodo al-Dalāl sea un término común, tal y como pensaba Dozy, aunque no pudo encontrar el sentido apropiado (*Supplément*, II, 130). ¿Será una mala lectura (más bien debería ser una forma no documentada, pues aparece también en *Quḍāt Qurṭuba* con esa grafía, vocalizado, según Dozy, *^{c}ašr*) de *^{c}ašīr*, «amigo, compañero» o incluso «marido»? De ser correcta nuestra suposición, el bromista Ibn al-A^{c}šà no llamaba al juez Ibn Bašīr con el nombre del afeminado medinés, sino que le estaba dando el apelativo de «el novio de al-Dalāl». Pero en lo que respecta a la vocalización y a la interpretación que los traductores dan al apodo al-Dalāl, se puede decir aquello de «si non é

vero, é ben trovato», porque, aunque no se llamaba al-Dallāl, merecía haber llevado ese nombre, puesto que la traducción más exacta para *dallāl* sería «mediador, tercero», que conserva el matiz de mediación entre partes no sólo para negocios de compraventa («corredor, intermediario, comisionista») sino también para asuntos amorosos («alcahuete, celestino»), labor esta última para la que, según cuentan sus biógrafos, al-Dalāl demostró estar especialmente dotado y a la que dedicó todos sus afanes. (v. Everett K. Rowson, «The Effeminates of Early Medina», *Journal of the American Oriental Society* 4 (1991), 671-693, sobre al-Dalāl, pp. 683-686).

— p. 130: «consejos de corte religioso» habría que entenderlo más bien por «consejos leales».

— p. 133: «pues reptáis más bajo que los insectos» alude a un *ḥadīṯ* en el que el Profeta dice, refiriéndose al riesgo de caer en el politeísmo o idolatría (*širk*), que «es más imperceptible que el deslizarse de una diminuta hormiga sobre una roca en la noche más tenebrosa (*ajfà min dabīb al-ḏarr*)» (p. ej. al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak*, II, 319). Tal vez una traducción más exacta sería «pues pasáis tan desapercibidos como el caminar de una hormiga», es decir, que sus sátiras no tenían el menor eco.

— p. 139: «que compartió con él algunos sucesos» creo que debe entenderse *qirnu-hu* en el sentido de «rival, antagonista», dada la conocida enemistad entre ambos personajes.

— p. 150: «Naṣr se cortó luego en la lengua». Lo que dice es que Naṣr le cortó la lengua a al-Gazāl, por lo que éste recurrió al médico al-Ḥarrānī, amigo suyo (no de ᶜAbbās, como dicen los traductores) y enemigo de Naṣr.

— p. 278: «ᶜAğab, hija del emir Alḥakam», era concubina, no hija, aunque en el «Índice» la caracterización de ᶜAŷab es correcta («esclava concubina del emir Alḥakam»).

Decíamos al principio de estas páginas que la diversidad de los materiales recopilados en el *Muqtabis* hacía necesario que el traductor dominase muchos registros distintos: textos históricos, poéticos, jurídicos, científicos, etc., salidos de las plumas de distintos autores, se mezclan abigarradamente en la crónica de Ibn Ḥayyān. La suma de los conocimientos de los dos traductores de este fragmento de la crónica de Ibn Ḥayyān ha dado como resultado un texto generalmente irreprochable en el que los errores e incorrecciones son mínimos, tanto en su número como en su trascendencia. Hay, sin embargo, una parcela en la que se aprecia cierta falta de familiaridad con su estilo y su terminología, lo que da lugar a un número algo mayor de lo habitual de imprecisiones en la traducción. Nos estamos refiriendo al material biográfico, al que Ibn Ḥayyān recurre con mucha frecuencia para recopilar datos sobre sabios, poetas, científicos, etc., con los que elabora extensos pasajes de los capítulos iniciales y finales del tomo que dedica a cada soberano. Sabido es que, en los últimos años, los estudios sobre el género biográfico han conocido en todo el mundo, y en especial en España, un desarrollo enorme; sin embargo, es preciso reconocer que los que han trabajado en este

campo, entre los que se encuentra el autor de estas páginas, no han aprovechado suficientemente la gran experiencia conseguida con el manejo de esos textos para producir un *corpus* de traducciones extensas y fiables o unos glosarios amplios y detallados que facilitaran al lector ocasional de diccionarios biográficos las claves mínimas para comprender con precisión su contenido, tan sencillo de interpretar superficialmente como complicado de traducir apropiadamente. No podemos saber si, dadas las características ya comentadas de la traducción que aquí analizamos, unos trabajos de ese tipo habrían sido utilizados, teniendo en cuenta que los estudios sobre onomástica y biografías que sí ha producido generosamente esta línea de investigación no lo han sido, pero, al menos, nos sentiríamos menos culpables.

Alguna de las observaciones que hemos hecho hasta ahora podrían encuadrarse dentro de este grupo, al estar referidas a pasajes de contenido biográfico, pero hay otras que son más específicas del género de los *tarāŷim* y el *ᶜilm al-riŷāl*; como se comprobará a continuación, en la mayoría de los casos son aclaraciones de matiz, que no cambian sustancialmente la traducción pero que sirven para poner de manifiesto que el género biográfico posee una terminología muy especializada que es necesario manejar con cuidado.

— p. 11: «me transmitió, según noticia que él tenía, el siguiente hadiz». La «noticia que él tenía» es una mala traducción de *jabar rafaᶜa-hu*; según Lane (1122, a) *rafaᶜa l-ḥadīṯ* quiere decir «He traced up, or ascribed, or attributed, the tradition to the Prophet, mentioning, in ascending order, the persons by whom it had been handed down, up to the Prophet», es decir, algo así como «un hadiz, cuya cadena de transmisión mencionó,...».

— p. 12: «Decía el alfaquí Muḥammad b. Waḍḍāḥ que no le abandonaban ciertos oscuros presentimientos»: en primer lugar, la expresión *ᶜalà aṯāra min ᶜilm* (la frase está en *Corán*, XLIV, 4) quiere decir «poseer conocimientos heredados de los que vivieron antes», mientras que el *ᶜilm al-ḥidṯān* ha sido bien estudiado por M. Marín «*ᶜIlm al-nuǧūm* e *ᶜilm al-ḥidṯān* en al-Andalus» (en *Actas XII Congreso UEAI*), donde refiere esta anécdota (p. 522). En segundo lugar, quien tenía conocimientos de *ḥidṯān* no era el emir al-Ḥakam, sino el mismo Ibn Waḍḍāḥ, dato que ya nos era conocido por ese trabajo de Marín (n. 72).

— p. 43: «según versión del alfaquí ...»; se traduce en ocasiones *ᶜan* por «según versión», lo que produce frases equívocas en el texto castellano. Así, la frase «Cuenta ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb, según versión del alfaquí Muḥammad b. ᶜĪsà», puede ser entendida de dos maneras: «cuenta Ibn Ḥabīb, siguiendo la versión de Ibn ᶜĪsà» o «cuenta Ibn Ḥabīb, según la versión que de él da Ibn ᶜĪsà». Esto ocurre en otros lugares, como en la biografía de Ibn Muḍar (p. 41), donde hallamos una incomprensible frase: «el mismo Mālik transmite según su versión un relato que le hizo según la autoridad de Sufyān». Sería más efectivo utilizar las fórmulas claras y precisas habituales: «transmite de», «basándose en», «citando a», etc.

— p. 103: «cosa detestada por Mālik ...». No hay que exagerar, simplemente estaba en desacuerdo o lo reprobaba. Lo mismo en p. 125: «que es aborrecible para Mālik y los suyos».

— p. 103: «escuchando de Mālik su *Muwaṭṭa'* y estudiándolo bajo él...». La expresión del original es *qara'a ᶜalay-hi*, que se refiere a uno de los métodos de estudio más utilizados: leer una copia de una obra delante del autor o transmisor para que la corrija en su caso.

— p. 105: «salvo algunos capítulos del libro del retiro (*iᶜtikāf*), pues tuvo escrúpulos a causa de su sincera piedad, aunque luego los reconoció según sus lecciones de Mālik, y también tomó de éste los diez libros que se atribuyen a Yaḥyà b. Yaḥyà». En primer lugar, parece que se ha leído *li-ḥaqqi-hi* en lugar de *laḥiqa-hu*, de modo que la traducción correcta sería «pues se le planteó la duda, a causa de su estricta escrupulosidad», es decir, que no estaba completamente seguro de haber escuchado de boca de Mālik la enseñanza de esos capítulos del «Libro del *Iᶜtikāf* (confinamiento voluntario y temporal en una mezquita)», por lo que los transmitía a sus discípulos basándose en lo que le había enseñado Šabṭūn (no Mālik, como erróneamente consigna el manuscrito; v. M. Fierro, *E.O.B.A.* VIII, 307). En cuanto a los «Diez libros» de Yaḥyà, lo que recogen en realidad son las enseñanzas que recibió de Ibn al-Qāsim (Fierro, *op. cit.*, 284).

— p. 118: «Su genealogía está en su libro. Tenía su escritorio en el *ǧund* de Palestina y su morada en Sidonia», y en la nota 219 se añade: «Efectivamente, viene esta biografía en Alhušanī, pp. 71-76». En esa cita de Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī podrían haber hallado la versión correcta de este párrafo, ya que ese «su libro» (*kitābi-hi*) que los traductores identifican con el de Ibn Ḥāriṯ, es una errata del copista por un obvio *kināna*, de forma que lo que dice Ibn Ḥāriṯ —y diría Ibn Ḥayyān antes de que los distintos fallos en la transmisión tergiversaran sus palabras— es simplemente «era de raigambre kinānī» o «pertenecía a la tribu de Kināna». En cuanto a la mención de la ubicación de su escritorio en el *ŷund* de Palestina, es, como salta a la vista inmediatamente, una errada interpretación del texto árabe, ya que lo que quiere decir es que estaba registrado, inscrito o enrolado en la división de Palestina.

— p. 125: «escribiendo sobre él en Egipto [...]; luego volvió a Alandalús, donde escribieron acerca de él.» No se ha entendido bien la expresión *kataba ᶜan-hu*: «sus alumnos pusieron por escrito sus enseñanzas» o, dicho con otras palabras, «él dictó sus lecciones a los alumnos».

En conclusión, el trabajo de los profesores Makkī y Corriente viene a representar para todos los estudiosos de la historia de al-Andalus, arabistas y no arabistas, un instrumento imprescindible para acercarse más al conocimiento del siglo IX, siglo eclipsado un tanto por el dramatismo del VIII, con la conquista y la llegada del fundador de la dinastía, y por el esplendor del X, en el que la Córdoba califal brilló con un resplandor tan fulgente como efímero. Algunos, sin embargo, sentimos predilección por ese siglo IX, convulso pero lleno de vigor, sin el cual las conquistas del siglo VIII hubieran sido

estériles y la gloria del X, imposible. Ahora, gracias a esta obra, ese siglo IX, el de la adolescencia de al-Andalus, está al alcance de todos nosotros con unos colores tan vívidos y con tal lujo de detalles que lo convierten en el período mejor documentado de toda la historia de al-Andalus. Para sacar todo el partido a esa documentación hace falta, sin embargo, que los dos fragmentos del *Muqtabis* referidos a este siglo, el siguiente al que nos ocupa (ᶜAbd al-Raḥmān II y Muḥammad) y el conservado en el manuscrito de la Bodleiana (ᶜAbd Allāh), consigan encontrar la traducción que su valía merece.

Finalizaremos recuperando la acertada metáfora de Manuela Marín: este *Muqtabis* ha tenido hasta ahora, en efecto, una existencia tan azarosa y novelesca como la del «Halcón Maltés». Sin embargo, como todos los amantes de la buena literatura recordarán, el final de esa preciada estatuilla era frustrante para quienes tanto penaron —e hicieron penar— por conseguirla: bajo la capa de esmalte negro que la recubría, no encontraron otra cosa que plomo. En ese punto se quiebra el paralelismo entre el «Halcón maltés» y nuestro *Muqtabis*, porque éste, si raspamos el baño de negro esmalte y, perseverando, no nos dejamos desanimar por la capa de material plomizo, encontraremos tras ella el oro de la más valiosa crónica que se escribió nunca en al-Andalus.